

## 漢より唐にいたる国家祭祀と帝位継承

著者	松浦 千春
号	155
発行年	2002
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/14448">http://hdl.handle.net/10097/14448</a>

まつ          うら          ち          はる  
松          浦          千          春

学位の種類	博士（文学）
学位記番号	文博第155号
学位授与年月日	平成15年3月24日
学位授与の要件	学位規則第4条第1項該当
研究科・専攻	東北大学大学院文学研究科（博士課程後期3年の課程） 歴史科学専攻
学位論文題目	漢より唐にいたる国家祭祀と帝位継承
論文審査委員	（主査） 教授 安田 二郎      教授 熊本 崇 教授 川合 安 教授 中嶋 隆 藏

## 論文内容の要旨

戦後日本の中国史研究における主要な課題は「停滞論の克服」であり、一連の時代区分論に關係して当該時代の問題とされたのは「中国における封建制」であった。何れの理解に立つにせよ、それらに共通する方法論的問題として、「民衆（人民）」対「国家（皇帝権力）」という図式的な認識が一般化され、皇帝権力は支配・収奪システムのデ・スポットとして外在化されたことがあげられる。

前近代中国は、その史実として、2000年以上の長きにわたって、「皇帝」なるデ・スポットを中心とした「王朝国家」であった。もしかりに、それが近代化のために「負」の存在であり、「抑圧機構」であったとしても前近代中国の核心の解読なくして、立論は不可能なはずである。本論が皇帝の「属性」の表示そのものである祭祀・儀礼及び「帝位」の継承といった問題を解読していくのは、その解明こそが当該時代中国の本質に迫る鍵と考えるからである。したがって、本論の目指すものは、祭祀・儀礼の単なる復元・解説ではなく、「皇帝制度」の構造とその現実世界との関係性の解読であり、誤解を恐れずに言えば、ひとつの構造論的「政治史」の試みである。

### 第1章

謁廟とは宗廟（各皇帝単独で立廟されていた前漢の場合は高祖廟）に親謁する儀礼であり、特に前漢においては即位後直ちに執行される儀式であったことから、その意義するところの重要性は従来から指摘されてはいたが、儀礼の意味や構造、あるいは即位儀礼との構造的な連関

は明らかにされないままであった。本章はこのような課題を解明し、さらにそれを手がかりとして、漢唐間の帝位継承と皇帝「家」の構造にアプローチする。

前漢にあつては「嗣君即位」と「蕃嗣纂業」とにかかわらず謁廟（高廟親謁）が「皇帝」即位と同日に行われている。このことは前漢の謁廟が即位式に直接的に組み込まれたものであったことを明示している。前漢の先帝の葬儀と即位式の関係は、武帝の即位を契機として〈大葬→即位〉の形式から〈即位→大葬〉パターンへと転換する。このことは、即位の場が宗廟から朝堂へと変化したことに対応して、祖宗の霊前の即位でなくなったことをフォローするため、謁廟なるもう一段階の儀式が導入された、と理解される。昭帝以降は、〈即位→謁廟→大葬〉のパターンが定着する。注目すべきは、大葬が即位からかなりの日時を置いて行われるようになる点で、即位式とはほとんど直接の関連を失ったと判断できる。つまり〔〈即位→謁廟〉→大葬〕が朝堂即位確立後の基本形式であった。

後漢の謁廟の実際を検証すると、六朝時代のあり方と見なされてきた「嗣君即位、竝無廟見之文、蕃支纂業、乃有虔謁之禮」の原則は、後漢初頭から既に成立していたことが確認できる。皇太子以外から帝位を継承した者のみが、即位後に謁廟を行うという原則の成立は、前漢末から後漢初期にもとめられるのであり、また、それは唐代にいたっても継続維持されたことが確認できる。この転換は、時期的に王莽による郊祀制度の改革とその定着という礼制のみならず国家イデオロギー史上の根本的な画期に重なり合う。『孝経』を理論的根幹とする至上の「孝」の表象たる郊祀・明堂の祭天配祖の確立によって、皇帝即位者は、何よりもその実践を希求されたはずであり、即位後の謁廟はその継承要件に不安の残る未了者のみが実行するようになった。以降、郊祀が皇帝の正当性を表現する装置として重視され、整備される中で、謁廟は帝位の継承の過程で一度は実施すべき通過儀礼として維持された。

皇太子からの即位者が即位後に謁廟を必要としないのは、立太子時の謁廟が同様の意義を持つと認識されていたからである。祖霊による承認をとおして天命継受の有資格者へと参入したことを象徴する謁廟の礼は、「皇太子→天子・皇帝」の継承構造全体に関係を有し、祖霊は、「皇太子」即位時において、「嗣君」たる彼に「奉宗廟」の資格を付与するものであった。つまり、立太子時の謁廟は先行儀礼として将来の帝位継承を保証・正当化し、また下支えするものであり、他方、「蕃支纂業」の即位直後の謁廟は、彼の身にいまだ欠如している祖霊の承認をあらためて確認するための遡及儀礼と位置付けられる。このように謁廟儀礼は帝位継承にあたって即位者本人の正当化の重要かつ不可欠の要件を構成する一回性の通過儀礼であった。

皇太子の属性に目を転ずると、皇太子は皇后とともに官品体系の外に位置する。皇太子は礼制上、臣子兼称であり、晋代の議論の一部には称臣を除いて「子」を以て称すべきとの意見も根強く存在した。皇帝が父たる天に対して「臣」を称しながら、同時に「天子」たり得るという事実を想起するとき、皇太子が皇帝の臣でありながら、同時に「子」として他者に対して超越的であることは、皇帝と天との関係を象徴的に模倣していると理解される。つまり、祖霊によって宗廟への奉事を承認され、いわば「聖別」をうけた〔皇帝・皇后・皇太子〕は〔天・地・天子〕の地上におけるアレゴリーとして在る。この意味で皇太子は父子関係と君臣関係との結節点——「孝」と「忠」との理想的な融合の場を視覚化し、象徴するのであり、漢から唐にかけて、皇太子たるべき資質として、一見私的な「徳」に映る「孝」ないしは「仁孝」が強調されることは故なしとしないのである。

## 第2章

中国皇帝の即位儀礼に「天子即位」と「皇帝即位」の二種二段階の儀式が存在したとする西嶋・尾形説の根幹的論拠の一つが主に『冊府元龜』記載の唐後半期諸帝即位記事であった。『冊府元龜』の記述は確かに儀式の具体像の一定の詳細を伝えているなど極めて貴重なものではある、がしかし原史料の編纂の手續きに杜撰さがあり、他史料と緻密に比較・考証した結果、二段階に見えたのは、引用原史料の文と編纂者の文とが、区別されずに綴られていることから生じた二重記載にすぎず、先論の理解はこれに由来する誤読である。したがって、第1章で明らかにした漢代の史料批判とあわせ考えると、史料的には「天子即位」儀式の存在を証するものは、一例として存在しないのである。

要するに、即位儀礼は旧説の「皇帝即位」に相当する冊立儀礼・璽綬伝達儀礼を中心としたものであった。唐代の即位までの過程を概述すれば、〈大崩→〔宣遺詔・〈移仗太極宮・発喪〉〉（数日後・通常翌日）→〔即位式（授冊・進宝儀礼〈於太極殿〉）〕（発喪の数日後）〉のごとくである。全過程を通じて数日間のことであったとはいえ、後漢の定制であった「即日即位」は採られなかった。大崩即日の即位は、帝位の空白を極限まで圧縮する配慮であったと考えられる。そうした視点に立つとき、唐の即位過程は一見悠長なものであったと言わざるを得ない。皇帝権の空隙を最小限に止める措置が唐代ではほぼ例外なく施行された「皇太子監国」であったと考えられる。

「天子即位儀礼」の不在が、「皇帝位」の継承を「天命」と切り離して可能であることを意味するのではなかった。禅譲革命にあっては、前王朝最後の皇帝から新王朝初代皇帝へと璽綬が伝達され、ついで新帝は燔燎告天して新たな王朝を開始する。このとき問題となっているのは単に個としての旧帝と新帝の交替ではない。何「家」と何「家」との交替なのである。易姓革命と呼ばれる所以である。告天の最大の核心は、「家」の交替、つまり「易姓」にあると理解される。とすれば、同一王朝の帝位継承においては、天命の継承は「家」を継承することの内にあったとの想定が成り立つ。王朝内継承の場合には、「家」対「家」の禅譲革命とは別のチャンネル、つまり「家」内のチャンネルで考えなくてはならない。すなわち、「天命」は受命者を中心とする宗廟に宿るのであり、前章で明らかにした「謁廟」を中核とする儀礼的プロセスによって皇帝位の継承に寄り添って委譲されるのである。それ故にこそ、世襲継承が天子思想によって下支えされ、「家」が帝位継承の「場」として定立する。

## 第3章

釈奠とは、一般に太学に孔子（周公）を祭祀する国家儀礼を言う。この誤りとはいえない一般的理解の故か、その具体像について十分な検討が加えられたことはこれまでなかったといつてよい。経書とその注釈及び漢代までの記録を見ると、①釈奠は本来、尸を設けない祭儀の様式を指す語で、②学に先聖・先師を四時祭祀する場合、あるいは、学における儀礼（特に重要視されたのが養老儀礼）の一部を構成する先聖・先師への告祭においても釈奠方式の儀礼が行われた（と考えられた）。③しかしながら、鄭玄時代にもまだ「釈奠＝先聖・先師の祭祀」という定立は曖昧で、ましてや国家儀礼の固有の名称として確立していたとは考えられない。と、いうことを確認できる。

『晋書』の「漢世學を立つると雖へども、斯の禮聞く無し」との認識に反して、漢代に太学・辟雍に孔子が祭祀されていた可能性は高いのだが、やはり先聖・先師のマツリ〈祭・祀・

祠)を「釈奠」と呼ぶことはなかった。つまり特定の名称をもって国家祭祀の中に位置づけられたものではなかったことは確実なのである。「先聖・先師の祭祀」＝「釈奠儀礼」の即同が生まれるのは、皇帝・皇太子の親祭による大礼の挙行という前史にない行為を待ってのことであり、その転換点が魏の少帝齊王曹芳による孔子の祀りであった。

8歳で即位した齊王芳は三度にわたって経書を講して後、太常を辟雍に遣わして孔子を祭らせた。儀式は在京百官を前にした一大ページェントであり、彼はまず講経・釈奠をもって群臣の前に自己を表現した。齊王芳は前皇帝明帝の実子ではない。『魏氏春秋』がかろうじて文帝の同母弟任城王彰の孫と伝えるが、「其の由来する所を知るものなき」疑惑の王権である。本来、最大の拠り所であるはずの〈血の正当性〉が疑惑の対象そのものである以上、それを補完する象徴性の獲得は必要不可欠であり、講経によって表徴されたであろう「好学・聡明の少年天子」の像こそ明帝後継皇帝曹芳の誕生の姿であった。

晋の恵帝は自ら釈奠儀礼を執行し、ついで愍懷太子がそれにつづくことで、故事が確立する。しかるに、実際の恵帝は、儀礼的表象とは正反対の「不慧」という極めて重大なハンデを抱えていた。嫡長子たる恵帝には、帝王としての個人的な能力に疑問があった。武帝は息子の〈能力的な正当性〉を儀礼的象徴によって表示しようとした。皮肉なことにそのために択び取られたのは〈血の正当性〉の欠落した齊王芳による故事だったのである。その意味で恵帝の釈奠はいわば王朝国家の将来を賭けた象徴としてのパフォーマンスであったと言い得よう。西晋では辟雍が漢代的な伝統的儀礼である養老・大射の場であったのに対し、釈奠は太学を儀礼の場として辟雍の儀礼から独立した。換言すれば、釈奠はここに、「太学に於ける〈学生＝皇太子（皇帝）〉の儀礼」として定立を見、そして学において一般に周公・孔子を祭祀することを釈奠と称する認識が確立する。

東晋以降、釈奠儀礼は幼年皇帝及び皇太子の人格的（能力的）皇帝権継承資格を表徴する儀礼（東晋穆帝・孝武帝が釈奠・元服を機会として親政を開始していることはその明証である）として急速に形式化・ステレオタイプ化し、例外的事例を除けば、幼年者が〈講『孝経』→釈奠〉を成人儀礼としての通過儀礼たる冠礼前後に生涯ただ一度執り行った。

このことは釈奠が「帝位継承過程の通過儀礼」として明確化されたことを意味する。釈奠に先行する講経も『孝経』に固定化され、〈講『孝経』→釈奠〉がセット化された儀礼を構成する。呪物としての『孝経』を講ずることは、もはや本来講経が持つ学問としての行為からは切り離されて、釈奠を行うための形式的行為＝「儀礼」となる。人間としての個を超えて儀礼的装置を経て定立される皇太子は『礼記』文王世子篇に端的に示されるように道義の根本であり、〈天子の子〉としてその存在自体が〈天子の孝〉の呪物であった。かかる性格は『孝経』を講して（その述作者とされる）孔子を祭る時に極大化されるといってよい。

立太子時の謁廟儀礼が祖霊を媒介として天命の継承を保証する〈霊的通過儀礼〉であるのに対し、〈釈奠・冠礼〉は天命継承者が皇帝権を執行することが可能なことを表示する〈身体的通過儀礼〉であり、最終的に前皇帝の命による冊立儀礼（即位儀礼）によって皇帝権が委譲される。本来はこの三段階（立太子・冠・即位）の通過儀礼は全て在廟の儀式であった（と観念されていた）から、もともとは全て祖霊の眼前で行われるはずのものであったが、前漢初期に儀礼の場が宮殿に移行したことにより、いずれかの段階で特に謁廟を行う必要が生じたのであった。そして、幼年即位の頻出によって〈霊・肉〉両面の通過儀礼は冠礼の時期に集約される傾向を生じ、さらに『孝経』と「孔子像」というフェティッシュを媒介とした釈奠儀礼によっ

て補強・強調されるようになったと概括できる。

現実の皇太子からの即位者に目を転ずると、特に南朝では、宋前・後兩廢帝、南齊鬱林王・東昏侯、陳廢帝・後主といった典型的な暗君が輩出する。儀礼のシンボリズムとは全く対蹠的な現実に驚かされる。しかしながら、このことは、一方、皇太子への帝権委譲は比較的に安定的であったという皮肉な事実でもある。南朝は皇太子の人格的欠格の極限的状况にもかかわらず、比較的それが廢立問題として表面化しない。このことは逆に、望まれるべき〈「嫡長子→皇太子」→皇帝〉という礼的規範に準拠しようとする指向性の強さを示す。ただし、かかる礼的規範準拠性は、本来的な礼的規範尊重の敬虔さによるものではなく、明日をも計りがたい不安状況ゆえにこそ、「嫡子不易」のタブーは侵犯を許さぬ呪言として意識的にせよ、無意識的にせよ、重い制約として脅迫観念となったことの反映である。それゆえ「嫡子不易」のためにこそ幼年立太子に固執し続け、礼を歪めても早婚に走ったと考えられるのである。

#### 第4章

国家祭祀の中核である郊祀制度の展開の上で、唐玄宗朝に成立をみる『大唐開元礼』は、南北朝以来の祭祀制度の本格的な集大成であり、後世の制度はおおむねこれを範とする。

郊祀制度に関する限り、「開元礼」は概ね「顯慶礼」に準拠するものであった。しかしながら、「顯慶礼」は北朝以来の制度を継承した「貞觀礼」に対し革命的な変更を加えるものであったために、制定後その可否をめぐる紛糾する。顯慶礼に示された郊祀制度の変革は、「開元礼」によって再確認されるのを待って始めて安定した。

この「顯慶礼」制定に関して交わされた主に鄭玄説に拠る長孫無忌と王肅説に拠った許敬宗との議論には、本来きわめてプリミティブな呪術に起源する祭祀が礼論のなかで如何に解釈され、さらに時間の経過にともない変質してゆくのか、また、それが実際の執行において「ズレ」を生ずるのか、といったことについて興味ぶかい内容を含むのであるが、如何にも繁雑なため本文に譲る。ともかく王肅説に拠って、鄭玄の六天説・郊丘異処説を否定し、円丘・正月祈穀・明堂の祭神を全て昊天上帝として成立をみた「顯慶礼」であったが、「時に許敬宗・李義府用事し、其の損益する所、多く希旨に涉り・行用已後、学者紛議し、以て貞觀（礼）に及ばざると爲す」と酷評される。かかる評価は「顯慶礼」の内容の理論的な是非というより、その内容の革新性が該時期の政治状況とリンクしたところに生まれた衝撃と、いつの時代にも保守的な官僚層の当惑とが、かかる評価を生み出した原因の中心であったと思われる。当時、貞觀末期から政界を主導してきた長孫無忌の権勢は、永徽6年（655）の武后立后を転換点に、危機に瀕していた。一方、許敬宗等は武后擁立を契機として政権の中枢を掌握しつつあった。かかる状況のもと、あえて長孫無忌の唐朝創建以来の伝統に忠実な上奏を採用せず、許敬宗の革新案を採ったのは、確信犯的な政治的シンボリズムとしての利用であり、長孫無忌体制の終焉を意味した。

上記の評価にみる混乱の故であったろうか、ほどなく基本的には鄭玄説に依りつつ、明堂には昊天上帝と五帝を總祭することとし、しかも配侑については全ての祭祀に高祖・太宗を並配することとなった。さらに高宗崩後には、全ての天祭地祀に高祖・太宗・高宗を並配するようになる。三祖の「功」の大きさを古今に隔絶するとし、「稽古之辭」に近づくより、皇帝の「因心之旨」に則る、というのがその認識であった。高宗の「功」を高祖・太宗に比肩させ武後の母后臨朝の正統性を強化するための措置であったのは疑いない。

一見すると政治的利用の側面が目立つのであるが、この過程を通じて、次のような変革がもたらされ、時代に受容されたことは重要である。すなわち、①鄭玄説の特色である郊祀・宗廟の原理の整合化・統一化の追及は、後漢王朝の現実の祭祀を基礎に、宗廟の原理と配侑帝との相関関係を経学的に創造（捏造）することによって、祭天儀礼と宗廟との不可分性を理論化するものであったが、宗廟における世代秩序が祭天儀礼に反映されなくなり、②そして宗廟の血縁的な秩序から分離された配侑帝の資格の根拠として皇帝の成し遂げた王朝への貢献＝「功」が強調され、祭祀執行者の「心情」が制度決定の根拠として是認される。

この背後には、古典的注釈学の規範的権威の低下と、古今未曾有の大唐帝国の「功」を依り所に「我自り古を作る」と意識された、施祭者側の強烈な主体性とを窺うことができる。要するに、郊祀の「孝」の祭祀としての理念の強調と、祖先の功績の顕賞の強化をテコにした、「皇帝の祭祀」つまり皇帝（王朝）崇拝儀礼としての郊祀のあり方の再確立であったと見なすことができるのである。

## 第5章

武周王朝は、中国史上唯一無二の女帝を戴く異形の帝国である。本章は武周の国家祭祀の解説を手がかりに、その異形の様を積極的に読み解くことを通して、廬陵王（中宗）召還に帰結せざるを得なかった武周政権の本質を解明する。

これまで、一般に武周王朝の成立は一個の王朝革命たることが自明視されてきた。しかしながら武周革命に至る過程において、主たる力点は「天子」有資格者としての武后個人の聖化におかれ、王朝創立に当って本来の禪譲形式により得ず、また創立後も明堂・宗廟の大祭祀に唐皇帝を配祀するなど、親唐王朝的立場を不断に宣明することを強いられていたものであり、この意味で王朝交替なる事実は曖昧化され、革命性の不明瞭な「革命」なることが特徴とされる。このことは、言い換えれば武周王朝の独立した王朝国家としての未成熟を意味する。かかる脆弱さを明示するのが皇嗣睿宗の存在に他ならない。しかし一方で、かかる睿宗の存在こそ、武周革命を容易に承認しようとしぬ官僚層を政権に結び付け、譲歩させる役割を果たしていたのであり、あくまでも唐王朝の保護者、継承者であることを通して武周政権は正当性を保持できた。

そもそも武周革命という事件は、政権中枢を武氏一族・姻戚で独占し、正規ルート出身の士大夫官僚を排除したうえで、強引に既成事実化させられたものであり、恐怖政治を手段とせずには革命を実現しえなかった革命推進派の勢力的広がりやの狭さを示している。潜在的な官僚層の反発と不承認は武後の予想を超えて根強いものがあつた。革命という既成事実にもかかわらず、武承嗣立太子の革命派の運動は、その度ごとに士大夫官僚の根強い反発と抵抗——国家秩序の維持者としての彼らの主体的意識の前に頓挫した。

武后自らが一旦は廃位した廬陵王の召還は、唐王朝から離れて真の正当性を確立することのできなかった武周王朝の必然的な帰結である。皇嗣を擁護し、最終的に廬陵王召還を実現する主体たる外廷士大夫官僚は、その度ごとに武后在位の正統性が高宗の顧託——中宗・睿宗の母太后としての武後の存在——に究極の基礎をもち、収約されることを繰り返し強調し、武周王朝の非独立性と暫定性を主張し続けた。換言すれば、武后及び武周王朝は、政権獲得の出发点となった母太后の正当性の枠内に立ち往生し、士大夫官僚達の牽制のまえに自縄自縛に陥れさせられたのである。

## 第6章

崇道皇帝として知られる玄宗によって形作られる唐後半期の国家祭祀体系は、道教的・方術的シンボリズムを大胆に取り込んだ独特の様相を示している。そうした『大唐開元礼』からは大きく逸脱した現実とは、これまで十分な考察を行われてこなかった。

天宝年間、玄宗はその道教への崇拝を国家的制度の上に反映させ、莊子以下の道家の四書を儒教經典に勝る『真經』として位置づけ、さらに『道德經』を全經書の首座において、いわば道教優位の‘儒道一体’とでも言うべきものを国家の基本理念として形作った。かかる理念は王朝の始祖老子を『道』と『孝』との集約的媒体として祀る太清宮において凝縮して象徴化・視覚化され、その端的な表象として、文宣王（孔子）は玄元皇帝（老子）の前に侍立せしめられたのである。〔玄元皇帝：文宣王〕の関係は同時に〔『道德經』—『四真經』：『孝經』—『五經』〕の関係なのである。かかる太清宮において今上玄宗の像が玄元皇帝に侍立し、帝室の昭穆が序されることは、象徴の次元では唐朝が玄元皇帝の守護下・統治下にあることを表象すると考えられる。

九宮貴神祀という方術的国家祭祀の創設によって完成される国家最高レベルの祭祀体系は、昊天上帝—九宮貴神—太清宮—宗廟に序列化され、昊天上帝は太清宮に降靈する老子の天上における本体である元始天尊・太上道君・太上老君と同一視されたと考えられ、地上の太清宮に侍する玄宗及諸先帝はまさに天上の九宮貴神に相応すべき存在なのである。また、九宮貴神祀とその誕生に密接に関連するとおもわれる汾陰后土・壽星壇の祭祀はいずれも方術的祭祀の流れを汲むものであり、特に九宮貴神が水旱から盜賊に至る国家的災害の防止を、后土が年穀を祈るものであったことは、その祈誓呪術的性格の強さを窺わせるもので、この時代、国家もしくは皇帝が道教や仏教に期待したものと共通の性格を見いだすことができよう。しかし、構造的にみるならば、それらは単なる「祈誓」なのではない、全国に設置された開元寺・觀および紫極宮における国忌行香・誕節祝賀の儀礼に見るように、礼学的祭祀枠を超えた皇帝（国家）崇拜儀礼としての国家祭祀の再生強化の、その中心的に位置する皇帝自らの神聖呪術として企まれたものであった。

歴史的にマクロに見るならば、經書の記述に拘泥して国家的な象徴の創出のエネルギーを失った儒教に替わって、デ・スポットに密着した儀礼の場をしめたのが道・仏二教であったのであり、玄宗の方術的な祭祀は皇帝の本来有する（とされる）マジカルな力を再創造の試みとも見なせるのである。しかし、それは玄宗の個人的ヒステリアではない。むしろ、北魏諸帝の道壇での儀式、南朝梁の武帝の儀礼的捨身等を端的な前例として祖母則天武後にいたる、六朝後半期からの一連のムーブメントの延長において考えらるべきである。言い換えれば、中国中世の『王権』がその底流に秘めていたヌーメン、マジカルな呪術性を道教や仏教のシンボリズムを借りつつ、国家的レベルで表現し、再創造・再体系化したのが玄宗であり武后であったと考えられる。退廃の時代としてマイナスの評価が定着してしている天宝期であるが、少なくともかかる側面に限っては中世的『王権』の完成期と見ることもできよう。

最後に、各章から明らかなように、①国家祭祀の展開の上で、最大の画期は王莽による郊祀改革・明堂建設を中核とする儒教的礼教国家の象徴の確立と唐武后～玄宗の儒・仏・道三教を調整・掌握・動員した国家儀礼の再確立であると思われるが、それを中国史全体のなかにどのように位置づけるべきか。②あらゆる面で膨大なエネルギーを傾けた「消費」である祭祀・儀礼を社会・経済史の問題としてどのように開いていくか。今後の研究課題としたい。



## 論文審査結果の要旨

本論文は、序言、本論六章、及び後記とからなる。

まず序言では、前近代中国が王朝国家として具現していた以上、戦後我国の中国史研究が外在的デスポットとして考察を軽視してきた皇帝制度の解明こそが、中国社会の本質に迫るためには不可欠であると主張し、皇帝の属性を直接的に表示する国家・皇帝に関わる祭祀と儀礼の関連構造とそれと現実世界との関係性を読み解くことを通して、漢から唐に至る政治構造の史的展開を究明するとの独自の姿勢を明示する。

第一章「漢より唐に至る帝位継承と皇太子」では、謁廟儀礼と皇太子位との関係性に着目し、皇帝位継承の儀礼構造とその史的展開を論究する。すなわち、前漢初期、宗廟から朝堂への即位の場の変更に伴って生じた、祖宗霊前からの即位式の分離を補完すべく導入されたのが謁廟の儀で、当初、それは即位式に組込まれていたが、王莽の祭祀制度改革によって即位儀礼から切り離され、以後、皇太子からの即位者は立太子時に先行儀礼として行ない、即位後の謁廟は外藩からの嗣位者のみが行うに至った実情を丹念に跡づけ、『孝経』に根拠する至上の「孝」の表示たる郊祀・明堂の祭天配祖が天子・皇帝の聖性の公開的象徴であるのに対して、謁廟儀礼は、祖廟に宿る天命を継受するための通過儀礼として位置づけられたと論定し、祖廟を媒体とする儀礼的手続きによる世襲的帝位継承の母体としての「家」の意義を浮き彫りにする。個々の儀礼を関連構造として具体的・歴史的に解説するという斬新の方法を用いた本論文の基軸をなす好篇である。

第二章「唐代後半期の即位儀礼」については、前章を踏まえて綿密な検討を重ね、王朝内帝位継承における天命の授受は、受命者たる祖宗を中核とする宗廟を媒介として、謁廟儀礼それ自体に内在していたことを明らかにし、「天子即位」と「皇帝即位」との二重二段階の即位式を要したとする旧定説の誤りを訂したものである。因みに、論者の所説が、現在、学界共通の理解として受け容れられている。

第三章「魏晉南朝の帝位継承と稷奠儀礼」は、従来、先聖・先師の祭祀という理解以上に出なかった稷奠儀礼の国家祭祀として有する構造的意義を掘り起したものである。すなわち、漢代では祭儀の方式を言う経学用語にすぎなかった稷奠が、固有の国家儀礼として実施された最初が、魏の齊王芳、晋の恵帝において、しかも公開の経書講義とセットであった事実注目し、帝位継承に難点のある両帝の正当性を保証・確認すべく設定された新儀礼なることを明らかにし、以後、東晋南朝期を通して、幼年皇帝及び皇太子の人格的・能力的皇帝権継承資格を表示するために、冠礼前後に果すべき通過儀礼として定着するに至った経緯を詳説し、呪物としての『孝経』講義と孔子祭祀とを通して皇太子は、「〈天子の子〉としてその存在自体が〈天子の孝〉の呪物」として表示されたと意義づける。

第四章「唐高宗朝における郊祀制度改革をめぐる論議について」は、唐代高宗及び武後の政権掌握時の郊祀制度に関する議論と制度改変を解析して、唐の郊祀解釈が六朝の礼学的規範を超出して、唐先帝の「功」と現皇帝の孝心という「情」を根拠とする方向に転換して行く実勢を見出し、その動きを、「孝」の理念と祖先の功績の顕彰を梃子とした皇帝（王朝）崇拜儀礼の再構築であると論定する。

第五章「武周政權論」は、武後の後継者問題を切り口にして同政權下の国家祭祀を分析し、同政權は、通説の如き一個独立した王朝などではなく、唐朝母太后王朝とこそ規定さるべきであると結論する。祭祀・儀礼から当権者の政治的意志を読み解く手法は斬新で、通説的な武后王朝像に大幅な修正を迫った学的意義は少なしとしない。付論「北門学士考」も武後の政權掌握過程で重要な役割を担ったブレイン集団に検討を加え、本章での理解を再確認する。

第六章「玄宗朝の国家祭祀と『王権』のシンボリズム」は、前の第四章の成果を踏まえて考察を進め、崇道皇帝玄宗の宗教・祭祀政策と体系を具体的に再構成してその特異な様相を明らかにし、特に祖先祭の大祭祀執行の場たる太清宮に奠置された老子（玄元皇帝）は、唐の始祖であると同時に、時空を超えた世界の守護者として祭祀されたと指摘しつつ昊天上帝－九宮貴神－太清宮－宗廟と序列的に編成された唐朝中枢の祭祀体系に皇帝（王朝）崇拜強化の意志を見出し、こうした玄宗朝のあり方は、単なる特殊的現象ではなく、六朝後半期からの仏・道兩教を国家祭祀の中にとりこもうとしてきた一連の運動の到達点、すなわち、中国中世王権の完成体とこそ捉えらるべきだと結論する。従来、宗教史的観点から断片的に取り上げられるに止まった諸事象を、国家祭祀の長期的展開の視座から捉え直した意欲的論考である。

以上の如く、本論文は、斬新かつ独自の視点から、漢唐間の国家構造の展開と国家祭祀・国家儀礼の解釈に、従来にない新たな理解を提示したものであり、貴族制論に偏って、王朝国家・皇帝制度の内在的究明を等閑に付してきた旧来の中国中世政治史研究に一石を投ずるものである。とりわけ、皇帝位継承の関連構造、及び即位儀礼に対する新解釈は、従来にない深化を示しており、あわせて、祭祀・儀礼を単なる復元研究を超えて、「国家」構造の重要な表徴として解説する手法は、中国中世国家論に新たな展望を拓くものであり、斯学の発展に寄与するところ大なるものがある。

もとより、豊富な蓄積を誇る貴族制研究の成果とどのように関係づけるのか、祭祀・儀礼を創案し推進した歴史的主体は何なのか、といった問題、加えて論者自身も記す如く、本論が提起した国家祭祀・儀礼における漢の王莽執政期と唐武后・玄宗期との二大転換期を中国史全体に如何に位置づけるべきか、あるいは、膨大な「消費」的行為でもある国家祭祀・儀礼を社会・経済史をも含んだ国家論へとどのように関連せしめていくか、といった重要な問題が残されているが、このこと自体、本論の視角と解明とによって新たに提起されてきた課題として、研究のさらなる進展を促すものであり、むしろ本論の意義を証するものともこそ見なすべきであろう。

よって、本論文は博士（文学）の学位を授与されるに十分な資格を有するものと認められる。